

ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

ISTORIE

EXTRAS

ANUL XL 1991

LES PARASCIENCES SELON L'ÉPISTÉMOLOGIE: «DES SAVOIRS SANS MÉTHODE»

PIERRE LAGRANGE

L'épistémologie est traditionnellement préoccupée par la question de la démarcation entre la science et les autres discours comme la métaphysique. Dans le cadre de ces préoccupations, il était inévitable que les épistémologues s'intéressent au problème de ces discours que l'on désigne souvent du terme de pseudo-science ou parasciences¹.

Ainsi pour Mario Bunge, «la superstition, la pseudo-science et l'antiscience ne sont pas des déchets qui pourraient être recyclés de manière utile; ce sont des virus intellectuels qui peuvent attaquer n'importe qui, profane ou scientifique, au point d'affaiblir une culture dans son entier et de la tourner contre la recherche scientifique»².

Par cette formule pour le moins lapidaire, l'épistémologue met en place plusieurs points forts: 1) Il existe une différence a priori entre les sciences et d'autres discours qu'il range sous différentes catégories dont celle de pseudo-science. 2) Les productions non-scientifiques sont anti-scientifiques. Elles vont contre le progrès. 3) Elles sont un problème qu'il faut résoudre, un virus dont il faut se débarrasser.

Cet avis, on le retrouve sous des formes plus ou moins nuancées, comme paradigme de base chez de nombreux auteurs.

Face à cet épineux problème des parasciences, on rencontre essentiellement deux types d'analyses: 1) Celles des épistémologues qui ont montré de quelle façon, grâce à des critères assez simples, on pouvait différencier une vraie d'une fausse science. 2) Celles des sociologues qui nous ont permis de comprendre pourquoi, pour quelles raisons – liées au contexte social ou à la psychologie des personnes concernées –, émergeaient des savoirs pseudo-scientifiques.

Suivons ici la démarche des épistémologues. Le problème des critères de démarcation, entre science et métaphysique, ou entre science et pseudoscience, occupe une place centrale en philosophie des sciences. Le principe de base est que la science se

¹ On regroupe sous le terme de parascience des domaines comme l'étude des objets volants non identifiés (ovnis), la parapsychologie, la cryptozoologie (étude des animaux «cachés» tels le monstre du Loch Ness), ou encore les diverses réécritures de l'histoire (archéologie fantastique etc) qui font appel à des civilisations disparues (Atlantide, Lémurie), des civilisateurs extraterrestres (paléocontact).

² Mario BUNGE, «Demarcating Science from Pseudoscience», *Fundamenta Scientiae* vol. 3, n° 3-4, 1982, p. 387; idem, «What Is Pseudoscience?», *The Skeptical Inquirer* vol. 9, n° 1, Fall 1984, p. 46.

différencie d'autres productions culturelles par ses méthodes. Un des noms qui vient tout d'abord à l'esprit est celui de Karl Popper, grâce à qui le critère classique de la vérifiabilité des faits a été supplanté par celui de la réfutabilité ou, comme on dit souvent, en partant du terme anglais, la falsifiabilité (*falsification*).

Les scientifiques et Popper

Examinons le point, très important, des relations que les scientifiques entretiennent dans les faits avec la pensée de Popper, ou, à tout le moins, avec ce principe de réfutabilité. Certains analystes ont soulevé la question du rapport de Popper à la réalité scientifique. Il existe en effet une ambiguïté dans la philosophie de Karl Popper: son modèle est-il descriptif ou normatif? Décrit-il la pensée scientifique telle qu'elle fonctionne ou bien propose-t-il un programme de travail? Ce qui conduit, de façon plus générale, à se demander si les épistémologues parlent d'une science idéale ou bien s'ils décrivent les opérations de pensée de la science actuelle? On a bien l'impression que lorsqu'il traite des parasciences, la science que les philosophes des sciences décrivent et à laquelle ils attribuent un certain mode de fonctionnement est la science réelle. Pourtant, dès que l'on s'intéresse, en dehors du problème posé par les parasciences, au rapport entre science et épistémologie poppérienne, rien n'est plus clair. Michael Mulkay et G. Nigel Gilbert³ ont pu montrer que, dans le cas de Popper, on oscille entre une description d'opérations qui prennent effectivement place au cours du travail scientifique et une série de points de méthodes qui devraient permettre, par leur application, de rendre plus performant le travail du chercheur. Les auteurs notent que «les relations entre la méthode poppérienne et la pratique réelle demeurent fondamentalement ambiguës».

Ambiguïté qui se rencontre de façon encore plus flagrante lorsque l'on en vient à la règle de la réfutabilité des énoncés. Ainsi Popper affirme, sur un plan purement logique, qu'un énoncé ne peut être prouvé, mais simplement réfuté (*disproved*). D'où une asymétrie entre *proof* et *disproof*. Asymétrie qui, dans les faits, tient mal puisque de l'aveu même de Popper «on ne peut jamais réfuter une théorie de manière concluante». En effet, toujours selon le philosophe autrichien, «il est toujours possible de dire qu'on ne peut se fier aux résultats expérimentaux»⁴. Donc, notent les auteurs, «des résultats négatifs [...] pourraient incliner un scientifique à abandonner une hypothèse, mais ils n'exigeront jamais qu'il le fasse»⁵.

³ Michael MULKAY et G. Nigel GILBERT, «Putting Philosophy to Work: Karl Popper's Influence on Scientific Practices», *Philosophy of the Social Sciences* vol. 11, 1981, pp. 389-407.

⁴ Karl R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, p. 50. Cité par M. MULKAY et G. N. GILBERT, op. cit., p. 391 (je cite Popper d'après la traduction française, K. R. POPPER, *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1978, p. 47).

⁵ M. MULKAY et G. N. GILBERT, op. cit., p. 391.

Les deux auteurs montrent que, dans la pratique, les scientifiques ne se servent pas de la philosophie de Popper comme on pourrait le penser et que les discussions impliquant le philosophe autrichien surgissent surtout de façon rétrospective lorsqu'il s'agit de juger le travail d'un collègue. C'est donc une fois le résultat connu, ou une fois que l'on s'est fait une idée précise de ce que le résultat devrait être, que l'on invoque comme justifications les critères poppériens.

Nous arrivons ainsi à une situation curieuse. D'un côté, nous voyons que, dans leur pratique de tous les jours, la plupart des scientifiques ne sont pas très férus de Popper. D'un autre côté, il est devenu quasi impossible, au fil des ans, de dénombrer les articles de chercheurs ou de philosophes, les éditoriaux de *Science* ou de *Nature*, les sondages ou les analyses sociopsychologiques qui se sont penchés sur le problème de la démarcation en le considérant comme acquis.

Ce qui semble être certain, ce qui fait l'unanimité – et qui emporte même l'adhésion des parapsychologues ou de leurs confrères en parasciences – c'est qu'il existe une frontière.

A Measure for Crackpots

Dans un article publié dans la revue *Science*⁶, l'auteur, Gruenberger, note que «Il pourrait sembler qu'il n'y a pas de test précis, ni même une petite série de tests, qui pourraient servir pour distinguer de manière sûre entre l'œuvre de *crackpots* et la bonne science. Pour chaque critère avancé, on peut rapidement trouver un contre exemple».

Mais l'auteur n'abandonne pas l'idée de départager et proposer «une liste de certaines des caractéristiques de la science et des *crackpots* pour nous aider à prendre une décision». Son point est donc moins de différencier en deux camps, que de situer dans un spectre les différentes prétentions. Ainsi espère-t-il se sortir des difficultés qui surgissent dès que l'on regarde de près l'adéquation entre les sciences et leur épistémologie. En effet, note-t-il, certaines sciences ne répondent pas à certains critères que l'on verrait tout d'abord comme typiquement scientifiques. «Ainsi, si le caractère de prédictabilité était le critère du moment, alors les astronomes obtiendraient une note bien faible en tant que scientifiques». Par ailleurs, le critère de bizarrerie d'une théorie n'est pas un bon indicateur: «Beaucoup d'idées folles (c'est à dire qui demeurent folles après avoir subi l'épreuve du temps) ont été avancées en prenant l'apparence de la bonne science. Par ailleurs, on trouve de nombreux exemples, dans l'histoire de personnes que nous considérons maintenant comme de très grands scientifiques dont les premiers écrits ressemblaient à ceux de parfaits lunatiques».

⁶ Fred J. GRUENBERGER, «A Measure for Crackpots», *Science* vol. 145, 25 September 1964, pp. 1413-1415.

Mais, l'auteur ne désespère pas; il passe à sa liste de critères pondérés. Malheureusement, les problèmes ne font que commencer. En effet, si l'on prend le premier critère, «public verifiability» (12 points), Gruenberger note que la différence entre le scientifique et le *crackpot* tient dans le fait que le premier peut déclarer «J'ai fait ceci et ai donc observé tel effet; libre à vous de répéter mon expérience» tandis que le *crack* déclarerait «Ceci est la vérité révélée; désolé, mais moi et et mes disciples sommes les seuls à pouvoir obtenir de tels résultats». Dans son tableau récapitulatif, le physicien obtient le maximum (12) tandis que l'avocat de la PES (perception extra sensorielle) ne récolte que 5 points et le radiesthésiste 0. Tout paraît donc clair. Pourtant, les choses semblent plus complexes car, dès qu'il a établi les deux discours type, Gruenberger se voit contraint de noter que «Cela ne signifie pas que toute science soit vérifiable par tous», pour remarquer très honnêtement un peu plus loin que «l'astronome travaillant avec un télescope de 200 pouces ou le physicien nucléaire travaillant avec un réacteur atomique annonceront des résultats qui sont au-delà de ceux que la plupart des autres personnes peuvent reproduire». Ce qui revient plus à faire ressembler l'astronome à l'initié ayant la vérité révélée qu'au scientifique selon les portraits-robot tracés par les épistémologues.

Fundamenta Scientiae

Dans un article paru dans *Fundamenta Scientiae* il y a quelques années⁷, Mario Bunge est revenu sur la question des critères de démarcation. Notant tout d'abord que le partage simple entre sciences d'un côté et parasciences de l'autre ne rendait pas compte d'un débat par bien des aspects plus complexe, il a suggéré à son tour toute une liste de critères qui lui paraissent permettre de séparer nettement le bon grain de l'ivraie et qui devrait permettre à quiconque de saisir des sciences en formation au sein de parasciences et surtout des parasciences camouflées au sein des sciences bien établies. Bunge établit une liste de critères qui permettent de différencier, sur d'autres bases que la simple falsifiabilité par exemple, les deux registres (il y a d'ailleurs plus de deux registres pour Bunge). Il répartit ensuite les parasciences et les sciences dans ses colonnes de démarcation épistémologique. Sa liste de critères paraît *a priori* impeccable. Le partage est clair et net. La discussion peut alors se déplacer des débats classiques pour se diriger vers la recherche de proto-sciences en gestation au sein de domaines tout d'abord considérés comme purement pseudo-scientifiques. Une telle liste de critères peut même permettre à d'éventuels parapsychologues ou ufologues de transformer utilement leur pensée parascientifique en proto-scientifique, voire en scientifique. Avec les critères de Bunge, la pensée scientifique devient accessible à tous. L'idéal des rationalistes – n'importe qui peut être scientifique d'esprit sans devoir l'être de corps – est réalisé.

⁷ Mario BUNGE, «Demarcating Science from Pseudoscience», *op. cit.*

Bunge pousse même plus loin l'argument en tirant les conséquences de son opération séparatrice, et présente au lecteur quelques domaines qui, tout en faisant partie de l'institution, lui paraissent ne pas remplir les conditions de scientificité. On se souvient que le marxisme et la psychanalyse avaient eu à souffrir du falsificationisme de Popper. Avec Bunge, la psychanalyse reçoit un coup mortel. Elle s'en sort même beaucoup moins bien que la parapsychologie (bien que les parapsychologues sont considérés par Bunge comme des pseudo-scientifiques).

Malheureusement, d'autres analystes, qui ont pris très au sérieux les critères proposés, ont obtenu des résultats bien différents de Bunge et ont formulé des critiques que l'on peut résumer en deux classes:

1) Dans leurs démonstrations, les critiques tracent un portrait des parasciences qui les arrangent. Lorsque, sans sortir de la démarche dictée par l'épistémologie, on applique les critères à la parapsychologie telle qu'elle est effectivement pratiquée, elle n'apparaît pas comme non-scientifique. Mieux elle n'est ni plus ni moins scientifique que n'importe quelle science acceptée.

2) On se base quasiment toujours, dans les articles traitant du problème de la démarcation, sur l'idée de la science telle que les épistémologues disent qu'elle se fait. Or, selon certains analystes, il y a un monde entre la science telle qu'elle devrait se faire et la science telle qu'elle se fait. Mieux, si l'on suit Gilbert et Mulkay, on peut remarquer que le discours des épistémologues qui vient légitimer les sciences par rapport aux parasciences n'est en fait rien d'autre que le propre discours utilisé par les scientifiques lorsqu'ils rendent compte de l'erreur et du succès au sein de leurs disciplines.

Les critiques du modèle de démarcation épistémologique

Paul Feyerabend – dont Mario Bunge considère qu'il est «aux côtés de l'ennemi lorsqu'il prétend que la science n'est pas meilleure que la pseudoscience...»⁸ – a du mal à comprendre les arguments de ses collègues épistémologues. Le partage clair, épuré, prôné par les analystes lui paraît non seulement ne pas rendre compte des faits et controverses passés, mais en plus ne pas être viable sur le plan pratique. Notre adepte de l'anarchisme épistémologique prend pour exemple le *statement* contre l'astrologie et les pseudo-sciences paru en 1975 dans *The Humanist*. Prenant au mot le désir de rigueur épistémologique des critiques des parasciences, il remarque que: «ce qui surprend le lecteur dont l'image de la science est fondée sur les panégyriques habituels qui mettent l'accent sur la rationalité, l'impartialité, et ainsi de suite, c'est le ton religieux du document, la pauvreté des „arguments“ et la façon autoritaire dont ces arguments sont amenés»⁹.

On peut effectivement s'interroger: si les seuls critères permettant de faire le tri sont de nature méthodologique et épistémologique „pourquoi 186 signatures si un seul possède des arguments?“ Galilée n'a-t-il pas vaincu seul contre tous?

⁸ *Ibid.*

⁹ Paul FEYERABEND, *Science in a Free Society*, London, Verso, 1982, p. 91.

Ce que Feyerabend reproche surtout aux signataires de *The Humanist*, c'est de ne pas savoir «de quoi ils parlent». Il les compare aux rédacteurs du *Malleus Maleficarum*, non pas pour les assimiler à des inquisiteurs, mais pour souligner que, contrairement aux 186 anti-astrologues, Sprenger et Institoris «connaissaient leur sujet, ils connaissaient leurs adversaires, ils donnaient un compte rendu correct des positions de leurs opposants, ils argumentaient contre ces positions et ils faisaient usage des meilleures connaissances disponibles à leur époque dans leur argumentaire»¹⁰. Pour appuyer son argumentaire, Feyerabend fait appel à l'histoire et aux développements des sciences, dont il note que certains résultats ne sont pas en opposition avec certaines idées exprimées par des astrologues ou par d'autres représentants des parasciences.

Feyerabend pense qu'en tentant une liquidation de l'astrologie et des parasciences à l'aide de l'argument d'autorité, les signataires de l'appel de *The Humanist* appauvrissent les débats scientifiques et de société.

S'il conteste la pétition, c'est parce que «ils ne connaissent ni le sujet qu'ils attaquent, l'astrologie, ni ce qui, dans leurs propres domaines de compétence scientifique détruit leurs arguments». Et de montrer que les idées attribuées à certains rédacteurs anti-astrologues ne s'opposent pas *a priori* aux développements de disciplines scientifiques comme la biométéorologie.

Feyerabend apparaît non pas comme un «relativiste absolu», mais comme un «relativiste pratique». Lorsqu'on le lit attentivement, il apparaît en fait non pas comme un défenseur de l'irrationalisme mais comme un rationaliste prêt à faire flèche de tout bois, prêt à aller voir si, dans quelque croyance obscure, ne se cache pas un fait qui pourrait mériter examen. Au fond, en pratiquant ainsi, il ne nous permet pas plus que ses adversaires de comprendre le partage entre sciences et parasciences puisque son problème est plutôt de voir comment peuvent être recyclées les parasciences dans le cadre de la connaissance scientifique. S'il s'oppose aux rationalistes comme Bunge, c'est sur l'idée que, malgré tout, il pourrait y avoir quelque chose d'intéressant à trouver dans ces faits mal étayés. Comme les rationalistes, il semble certain du fait que c'est la science qui en dernière analyse fait le tri, pas la parascience qu'il donne l'impression de rejeter avec tout autant de vigueur.

Qu'ils soient donc ouverts ou fermés au contenu de ce qui est dit en parascience, les épistémologues partagent le même paradigme qui suppose une différence *a priori* et qui impose de faire le tri dans les allégations paranormales.

Cultures savantes et populaires

Les analyses sociologiques des controverses utilisent elles aussi ce même principe d'un partage *a priori*. Le partage entre science et parascience est ici équivalent à celui que l'on traçait auparavant, et que l'on trace encore parfois entre culture savante et culture populaire. Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

ont montré, il y a quelques années, dans un article demeuré célèbre¹¹, comment les lettrés, pour s'accaparer la culture populaire afin de l'étudier, ont commencé par la censurer et par la qualifier de superstitieuse. Ainsi Charles Nisard, auteur, en 1854, de la première étude sur les livres de colportage, fut-il avant tout le secrétaire d'une «commission d'examen des livres de colportage» qui contribua à interdire la diffusion de nombre de ces livrets populaires qui contariaient l'„ordre“, la «morale» et la «religion». Bref, le travail scientifique a tourné à l'autopsie.

Le postulat de l'existence de cultures «savante» et «populaire» nettement différenciées a dû céder du terrain. Certains historiens ont montré que cette catégorie ne pouvait plus être considérée comme existant *a priori*. Aussi, bon gré mal gré, comme l'écrit Roger Chartier, «a la quête, souvent déçue, d'une culture spécifiquement et exclusivement populaire doit donc être substituée l'identification des usages culturellement différenciés de matériaux communs»¹². Avec la liquidation du partage *a priori* entre savant et populaire, c'est à la fin d'autres partages – comme ceux entre sauvage et civilisé, rationnel et irrationnel, profane et expert, croyance et savoir, etc... – que nous assistons. Comme l'exprime Jack Goody, les sociologues, ethnologues et historiens, mettent de plus en plus «en doute que le recours aux partages dichotomiques ait quelque pertinence quand on se propose d'étudier le développement des formes de connaissance, les différences des modes de pensée, les progrès du savoir»¹³. Si les classifications dichotomiques s'effondrent, le partage erreur/vérité devient moins évident à tracer.

Dès que l'on revient se situer dans le cadre des travaux accomplis ces dernières années sur la notion de pensée magique, sur les différences qui opposent les autres cultures à la notre, ou les cultures du passé à la culture moderne, on s'aperçoit que les spécialistes ne savent plus se contenter de ces différences entre types d'esprit et de pensées, puisqu'à travers les descriptions minutieuses de situations dans lesquelles on avait incriminé de telles différences de pensée ils n'ont découvert qu'un enchaînement de petites causes matérielles. Jack Goody a ainsi montré de manière convaincante comment l'écriture, les listes et toutes ces façons d'organiser des traces et de répartir les connaissances, fournissaient des explications bien plus fortes du Grand Partage.

Lorsque se dissout ainsi le partage *a priori* entre cultures savantes et populaires, la distinction entre des *savoirs* et des *représentations* perd de sa pertinence et un nouveau cadre d'analyse se révèle, qui n'étudie plus des savoirs dans un cadre rigide et défini une fois pour toutes mais qui analyse à la fois l'émergence des savoirs, de leur contexte et les façons dont des conflits entre ces domaines vont se faire jour. Les questions toujours posées lorsqu'on parle de la diffusion de la culture scientifique dans le grand public – à savoir «Comment se fait-il que les gens résistent à la diffusion des savoirs scientifiques? Comment se fait-il qu'ils puissent croire à tel ou tel pseudo-savoir?» –

¹¹ M. DE CERTEAU, D. JULIA & J. REVEL, «La beauté du mort», in M. DE CERTEAU, *La Culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 1980.

¹² Voir l'article «Culture populaire» de Roger Chartier in André BURGUIERE (ed.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 174–179.

¹³ Jack GOODY, *La Raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

ces questions ne sont plus celles du sociologue; elles deviennent les préoccupations d'une partie des personnes concernées, que le chercheur doit recontextualiser, dont il lui faut comprendre l'émergence et voir de quelle façon, par quelles stratégies, elles vont être résolues. Les seuls savoirs populaires ne suffisent plus à mener l'analyse sociologique, il faut y ajouter les questions de ceux (scientifiques, administrateurs, vulgarisateurs de science, etc) qui réagissent à leur existence. D'où la nécessité d'analyser des discours, des pratiques, qui instituent le populaire et, dans le même mouvement, s'en démarquent, et se désignent eux-mêmes comme savants.

Ce premier décalage par rapport aux études classiques sur les représentations sociales sur les sciences est important. Il permet de saisir ce qui fait exister ces savoirs populaires en tant que tels et oblige à ne pas les voir comme *a priori* aberrants, leur caractère aberrant n'étant que le résultat de la perspective dans laquelle on se place.

Une autre idée des dénonciations savantes

Ceci dit, il faut maintenant produire un second déplacement par rapport au discours critique que je viens de tenir au sujet de ces conceptions savantes de la culture populaire. Il ne s'agit pas en effet de simplement noter que les lettrés, les ingénieurs, les scientifiques (les sociologues) avaient ou ont toujours des conceptions obsolètes de la culture de masse; il s'agit de comprendre et d'expliquer l'origine et la formation de tels partages. Une historienne comme Nathalie Z. Davis a bien montré, dans son importante étude sur *Les Cultures du peuple*¹⁴, que les conceptions des lettrés (qu'il s'agisse de celles des compilateurs de recueils de dictons au XVI^e siècle ou des ethnographes de l'Académie celtique au début du XIX^e) sur la culture populaire, les superstitions, les croyances, ne sont pas simplement à critiquer mais à expliquer. Recouvrir les jugements d'un Dulaure ou d'un Nisard de sarcasmes ne revient somme toute qu'à reproduire contre les lettrés le cadre de dénonciations dont ils avaient usé eux-mêmes contre le peuple. De plus, cette attitude revient à vouloir à tout prix considérer qu'il y a deux camps en lice, là où une analyse du discours des acteurs permet d'en reconnaître un nombre plus grand.

Bref, non seulement faut-il remplacer les dénonciations des cultures populaires parascientifiques par des explications mais faut-il en plus déjouer le piège de la dénonciation des discours savants sur les croyances pseudoscientifiques pour produire dans le même mouvement une explication de ce qui les rend possible et de leur rôle dans le cours des événements. Surgit alors le problème du registre explicatif à mettre en place. En effet, pas plus que la superstition ou la pensée irrationnelle ne constituent des explications convaincantes des parasciences, pas plus la puissance, la force, ou la raison des scientifiques ne permettent-elles d'expliquer leur position. Sinon, cela reviendrait, sous le prétexte de critiquer un partage, à en instituer un second, simplement inversé par rapport au premier.

¹⁴ Nathalie Z. DAVIS; *Les Cultures du peuple. Savoirs et résistances au 16^e siècle*, Paris, Aubier, 1979.

A ces lourds registres explicatifs il faut préférer des causes légères, de petites modifications qui peuvent éventuellement être lourdes de conséquences. N. Z. Davis trouve notamment dans le passage de l'oral à l'écrit, dans la traduction des proverbes populaires du patois en français, des explications fines et convaincantes des rapports entre les deux cultures comme de leur constitution en tant qu'espaces de discussion. Ce n'est donc pas tant le «mépris des élites» qui explique l'opposition savant/populaire qu'une série de traductions et de transformations matérielles (effectuées dans des buts différents) qui ont pour conséquence la constitution d'espaces différents, les uns savants, les autres populaires. Savant, populaire, mépris, indifférence, controverses sont les résultats d'opérations matérielles pratiques qu'il faut suivre et décrire minutieusement.

Ces constats de N. Z. Davis (qui rappellent fortement ceux de J. Goody) permettent d'ailleurs de considérer sous un angle nouveau le rôle de l'écrit, et partant d'essayer de voir comment, à notre époque, les médias, la presse écrite, etc vont jouer un rôle dans la mise en place de différences.

*

Ce résumé des travaux d'historiens ou d'anthropologues sur les rapports entre culture savante et populaire est nécessaire. En effet, dès que l'on quitte les domaines des études historiques ou ethnologiques, dès que l'on passe de l'«ailleurs et hier» à l'«ici et maintenant», les analyses portant sur des terrains contemporains continuent trop souvent à séparer au préalable les attitudes, les savoirs, les discours. D'un côté, on fait l'histoire des scientifiques vu de leur position. De l'autre, on étudie les ethno-savoirs, les représentations du public sur les sciences. L'impression qui demeure est toujours celle de deux mondes qui se font front, s'ignorent.

Ceci dit, on voit que la critique des travaux des épistémologues ne suffit pas à résoudre le problème, la dénonciation épistémologique des parasciences devant être réintégrée dans l'analyse. On s'aperçoit donc simplement que la liste des acteurs à prendre en compte dans la description d'une controverse sur les phénomènes paranormaux est plus longue qu'on ne le pense habituellement: non seulement faut-il décrire ce qui est fait par les parascientifiques, mais également ce qui est fait par leurs critiques, qu'ils soient scientifiques, épistémologues, journalistes, rationalistes.

La paradigme de base qui s'exprime au travers des différentes approches critiquées plus haut est le même: il y aurait des savoirs et des croyances. Si, à vouloir ainsi toujours séparer, en préalable à toute analyse les «croyances pseudoscientifiques» des «connaissances scientifiques», on passe toujours à côté de l'explication de ce qui a permis à de telles différences d'émerger, il faut bien voir également que ce partage étant celui opéré par l'ensemble des acteurs des débats autour des

phénomènes paranormaux, il faut se garder de trop le dénoncer comme illusion, puisque son côté illusoire est le résultat de la mise en symétrie des discours par le sociologue¹⁵.

Après la simple dénonciation des parasciences du point de vue des sciences, après la dénonciation des discours critiques des épistémologues sur les parasciences, il faut faire l'effort de suivre, à travers des descriptions fines des controverses parascientifiques dans lesquelles on a réintégré l'ensemble des acteurs en lice, les manières dont, dans le même mouvement, les différents types d'acteurs, à coup d'arguments portant à la fois sur la réalité des phénomènes discutés et sur la psychologie de leurs adversaires, produisent des savoirs, des pseudo-savoirs et la frontière qui va passer entre les deux.

(Centre de Sociologie de l'Innovation,
Ecole des Mines, Paris)

Ce résumé des travaux d'historiens ou d'anthropologues sur les rapports entre culture savante et populaire est nécessaire. En effet, dès que l'on quitte les domaines des études historiques ou ethnologiques, dès que l'on passe de l'« ailleurs et hier » à l'« ici et maintenant », les analyses portant sur des terrains contemporains continuent trop souvent à séparer au préalable les attitudes, les savoirs, les discours. D'un côté, on fait l'histoire des sciences ou de leur position. De l'autre, on étudie les ethnosavoirs, les représentations du public sur les sciences. L'impression qui demeure est toujours celle de deux mondes qui se font front, s'ignorent.

Ceci dit, on voit que la critique des travaux des épistémologues ne suffit pas. Deux constats supplémentaires doivent être également faits: ces parasciences inscrites dans la modernité, il ne s'agit pas de survivances. Par ailleurs, il s'agit de produits culturels hybrides qui passent souvent par la réappropriation et la réinterprétation d'outils scientifiques et de discours d'experts (que ceux-ci soient piochés dans la presse ou ailleurs). Il est donc inutile de chercher des « savoirs populaires » de manière nostalgique ni de vouloir découvrir des secrets paysans, des superstitions vraiment curieuses. J'ai eu l'occasion, sur d'autres sujets (les observations d'animaux mystérieux dans les campagnes du Sud-Est) de constater comment les discours qui s'affrontaient n'étaient ni archaïques ni le reflet de savoirs bâtis dans le strict cadre de la ruralité. Instruments scientifiques, contenus d'articles de presse, discours des experts (zoologues, vétérinaires), théories sociologiques (peurs ancestrales, rumeurs, etc) étaient utilisés, de manière diverse et dans des buts différents, par l'ensemble des acteurs rencontrés. Le langage utilisé est celui des sciences. On parle expertise, traces, analyses, on cite et discute les conclusions parues dans la presse, les rapports des experts. Ce qui permet une fois de plus de noter que le caractère populaire, non-scientifique, ou bien sérieux, vrai des discours n'est pas lié à un enracinement particulier mais à certaines stratégies par rapport au matériau disponible et utilisé.